

Os elementos do ato imoral em Agostinho de Hipona

Rafael A. S. Barberino Rodrigues

rafa_barberino@hotmail.com

Orientador: Moacyr Novaes

A questão que será posta como objetivo desta pesquisa é parte de um problema mais geral, a saber, o de tentar compreender como Agostinho de Hipona harmoniza no interior de seu pensamento as exigências de dois imperativos impostos ao homem: o imperativo do retorno à interioridade e o imperativo da caridade. Trata-se de buscar elucidar o relacionamento do homem com o mundo, dando uma especial atenção ao problema da vida social. Contudo, na presente comunicação nos deteremos apenas com o homem mísero e soberbo, buscando compreender os elementos que participam de um ato imoral. Para tanto, um exercício de leitura do segundo livro das Confissões do Bispo de Hipona deve guiar o nosso trabalho.

Palavras-chave: Agostinho de Hipona - Confissões - Condição Humana - Pecado

Elements of the immoral act in Augustin of Hipona

The question that will be posed as the objective of this research is part of a more general problem, i.e., trying to understand how Augustin of Hipona harmonizes in the interior of his thought the requirements of two imperatives imposed on man: the imperative of the return to interiority and the imperative of charity. We aim at elucidating the relationship between man and world, giving a special attention to the problem of social life. We are interested here especially in understanding the unfortunate man, seeking to comprehend the elements that compose an immoral act. The second book of the Confessions of the Bishop of Hipona guides our work.

Keywords: Augustin of Hipona - Confessions - Magnificent - Human Condition - Sin

Introdução

Procuramos nesta pesquisa seguir, nas sendas do pensamento de Agostinho de Hipona, um dos desafios que se impõem ao se pensar o homem: a sua relação com a exterioridade. O desafio está justamente em pensar como uma criatura pode ser ao mesmo tempo absolutamente isolada das demais criaturas¹ e, ainda assim, precisar apoiar-se nelas para realizar sua natureza, que é relacionar-se com o Criador. Com efeito, este projeto de pesquisa pode ser resumido como uma tentativa de compreensão de um duplo imperativo do pensamento agostiniano: o retorno à interioridade (o isolamento absoluto) por um lado, e por outro a caridade (o relacionamento). Contudo, seria tão temerário atacar diretamente o cume desse desafio quanto percorrê-lo inteiro sem escalas; assim, nos deteremos nesta comunicação nos primeiros passos da escalada. Ficaremos restritos ao estatuto do relacionamento para o caso do homem mísero e soberbo.²

Para tanto, um exercício de leitura do segundo livro das *Confissões* nos fornecerá o apoio necessário. Procuraremos nesse exercício nos deter em dois momentos do texto: primeiro, na introdução, com o objetivo de apresentar o cosmos que serve de cenário para o projeto confessional; e, em seguida, passar à narração e à análise do episódio de furto das pêras, para aí elencar os elementos que participam de um ato imoral. Esperamos com essa investigação preliminar, além de base para o prosseguimento da pesquisa, obter apoio para uma futura reflexão que venha aprofundar as relações entre a cobiça e a caridade.

Neste livro das *Confissões*, Agostinho narra o início de sua adolescência, os seus dezesseis anos, época na qual o seu desenvolvimento físico e intelectual caminhava para a maturidade. Contudo, o desenvolvimento do jovem Agostinho é conturbado pelos vapores da concupiscência da carne. Tais vapores obnubilaram sua razão, levando *sua fraca idade a um abismo de vícios* (Agostinho 1, II, 2).

Essa reflexão sobre a relação entre a sexualidade e a ordem enseja uma outra: sobre a importância da autoridade, tanto a humana como a divina, para o pleno desenvolvimento da razão. O indivíduo necessita de um guia enquanto não sabe como e por que seguir a ordem. Para Agostinho, contudo, certa negligência por parte de seus pais e sua surdez pelo vício (Agostinho 1,

II, 3) à voz da autoridade divina, que falava em sua mãe e pela lei natural no seu coração, levaram-no a uma região de indignação extrema (Agostinho 1, II, 18). Agostinho, de tão desordenado, veio a amar o mal por si mesmo, e a praticá-lo sem outra vantagem senão a fruição de sua própria iniquidade. Eis o tema central da análise do episódio do furto das péras.

Exercício de leitura

a) A condição humana e o projeto confessional.

“Quero recordar as minhas deformidades passadas e as imundícies carnis da minha alma, não porque as ame, mas para que te ame, meu Deus. Faço-o por amor do teu amor, rememorando os meus péssimos caminhos, na amargura da minha reflexão, para que te tornes doce para mim, doçura não falaciosa, doçura feliz e segura, e que me congrega da dispersão em que estou retalhado em pedaços, desvanecendo-me na multiplicidade por me afastar de ti, que és a unidade.” (Agostinho 1, II, 1).

O grande tema das *Confissões*, ao menos até o seu décimo livro, será justamente a relação destas duas personagens apresentadas já na primeira frase: o *eu humano* e o *Tu divino*³. Para o bispo de Hipona, trata-se de pensar aqui tal relação sob os moldes da parábola do pródigo. Desse modo, vale insistir um pouco mais no valor dessa metáfora para a compreensão do próprio projeto confessional.

O primeiro cuidado necessário nesse cruzamento de significações é não tomar o cenário da parábola como modelo da cosmologia agostiniana. O cosmos para Agostinho é um todo organizado e sistemático, que possui Deus como seu princípio. Assim, a partir da unidade divina, os seres todos se organizam de forma hierárquica, constituindo uma multiplicidade criada. Por sua vez, o cenário da parábola se constrói partindo da morada paterna indo até a região de extrema indignação. Ora, se por um lado unidade divina e morada paterna se identificam, por outro multiplicidade e região de indignação não.

Para desfazer esse mal entendido será necessário aprofundar um pouco mais a leitura do texto, e diferenciar dois pontos do pensamento de Agostinho que aqui aparecem unidos, a saber, a posição intermediária do homem no cosmos e a sua natureza inquieta⁴. Na cena descrita, encontramos um homem entre dois pólos: de um lado há a unidade divina, de outro a multiplicidade criada. Sua presença, porém, é dinâmica, pois, não podendo permanecer a meio caminho, deve escolher um dos pólos, e a ele se lançar. Nessa inquietude do homem temos o signo de sua insuficiência, isto é, percebemos que é da

natureza do homem agostiniano aderir a outrem, e essa adesão é, para ele, a própria vida feliz (*beata uita*).

No homem essa insuficiência é vivida pela experiência do desejo. Ele deseja, pois, unir-se a um bem que está alhures. É na satisfação desse desejo, na *fruição* do bem possuído, que consiste sua felicidade. Ademais se *utilizará* do que puder para chegar à posse segura do bem a ser fruído. São, portanto, esses dois desejos (dois amores) que constituem a dinâmica da alma: *o desejo de fruição e o desejo de uso*.

Todo o dilema para o homem está, então, em saber a que bem deve confiar sua felicidade, e quais deve utilizar para tanto — se deve se direcionar à unidade divina ou à multiplicidade.

Mas, no homem que se confessa, percebe-se que a multiplicidade não lhe foi uma boa escolha: seu passado é amargo em virtude de sua adesão ao múltiplo. Até mesmo a *fruição da multiplicidade* estava, então, entremeadada pelo dissabor (Agostinho 1, II, 4).

É preciso atentar à instabilidade dos objetos na multiplicidade como causa desse dissabor. Como tudo que é no tempo, o objeto sensível esvanece, de tal modo que sua fruição segura é impossível. Resta, ao homem que decidiu aderir ao múltiplo criado, a miséria: ou deseja ainda e não é feliz; ou teme perder o que conquistou; ou sofre a perda do objeto amado. Em todos os casos esses dissabores já indicam que a vida feliz consiste na adesão à unidade divina, *a feliz e segura doçura* (Agostinho 1, II, 1).

Todavia, a multiplicidade não é um reino de indigência. *Sua beleza fugaz bem pode ser útil ao homem* (Agostinho 1, II, 3), desde que regulada pela Lei do Senhor, ou seja, de modo ordenado. É, pois, a Lei da Ordem que aqui atesta a presença e a onipotência divina. Logo, Deus não é apenas criador, mas também ordenador de tudo. E, desse modo, se a beleza se relaciona com a ordem, e esta se deve à unidade divina, então a própria beleza da criatura tem sua razão de ser nessa unidade. De fato, a ação da criatura deve ser passível de redução à ação de seu criador, do contrário ambos seriam criadores *ex nihilo*. Portanto, à multiplicidade cabe imitar a unidade divina, e nisso consiste sua perfeição própria.

Apenas peca o homem que adere à multiplicidade, esquecendo-se dos bens superiores, pois, por não poder possuí-la com segurança, vê o seu amor tornar-se uma escravidão ao devir das coisas. E, assim, *dilacerado* por seus desejos, o homem acaba por *dispersar* o seu próprio ser.

Nesse cenário, contudo, o projeto confessional não é movido por um

simples engano da vontade, para a qual bastaria uma simples reflexão para a correção do desejo. A realidade dessa distância humana pode ser melhor compreendida por outra metáfora:

“Ensurdecera com o ranger da cadeia da minha mortalidade, castigo para a soberba da minha alma, e afastava-me para longe de ti, e tu deixavas... e tu ficavas calado.” (Agostinho 1, II, 2)

“Ensurdecera... e Tu te calavas.”

A surdez, enquanto patologia adquirida, aponta para um período originário no qual o *eu* era saudável. Sua saúde consistia na relação de diálogo com o *Tu divino*. Porém, livre e soberbamente o homem veio a abandonar esse diálogo. Como o diálogo com a alteridade divina era seu lugar natural, ao afastar-se dele, afastou-se de si mesmo, afastou-se de sua natureza. Donde, ao recusar o diálogo, vir a perder a audição. É preciso perceber que esse surdo, curiosamente, perdeu também a capacidade de ouvir a voz da razão, ele não escuta o que diz: ora, como pode afirmar o silêncio de outrem estando surdo, sem ao menos estar próximo, para poder ver se parece falar ou não? A voz do interlocutor divino, entretanto, está presente, mesmo sendo o *eu humano incapaz de percebê-la*. Ainda mais, a Ele ambas as vozes são presentes. A situação paradoxal do relacionamento entre o homem e Deus aparece mais claramente nessa metáfora, pois o desafio é, justamente, pensar essa presença de Deus e a ausência ou distância do homem: presença de Deus a si mesmo e ao homem; e, não obstante, um homem distante não só de Deus, mas inclusive de si mesmo.

Trata-se, portanto, não de um simples engano, mas de uma *aversão voluntária* à unidade divina. Como se a natureza inquieta do homem pretendesse, num quietismo preguiçoso, pervertendo sua dinâmica em estática, contentar-se consigo mesma. A consequência desse ato foi o *apodrecimento do homem aos olhos de Deus*, isto é, ele perdeu sua beleza e utilidade: afastou-se da relação mimética com a unidade pela realização de sua natureza. Donde a própria alma *ter se tornado para si mesma uma região de indigência* (Agostinho 1, II, 18) ao afastar-se de Deus e de si mesma.

É a essa patologia da ausência humana que o projeto confessional se propõe como terapia. O *eu humano quer se recordar*, mas não pelo prazer causado por tais recordações, e sim por sua utilidade em vista do amor ao *Tu divino*. O projeto confessional deve, pois, ser compreendido como um esforço para retornar a si mesmo, um retorno à própria natureza. Pois é a partir desse “si mesmo original”, a inquieta natureza humana, que se pode desenhar o itinerário até Deus. Este é o projeto.

No entanto, como compreender que a meditação sobre a feiúra humana seja útil para a contemplação da beleza divina? Por que não passar diretamente da admissão do estado de aniquilamento para o louvor da misericórdia? Ora, o fruto podre auxilia na percepção da beleza do fruto saudável. Tal como os ferimentos de um galo vencido numa rinha auxiliam a percepção da superioridade do galo vencedor (Agostinho 3, I, 26), assim a feiúra moral do ato pelo qual o homem se afastou da unidade divina engrandece a beleza da natureza humana unida a Deus.

Além disso, se o homem se afastou da unidade por soberba, seu regresso deve ser humilde, e não pode desconsiderar o papel do tempo nesse processo, tal como se pretendesse passar da miséria a Deus num único salto. Por meio dessa terapia, o olhar se elevará paulatinamente até as verdades eternas, sem pressa alguma. Logo, nada mais natural que iniciar esse itinerário terapêutico do que lançando um olhar sobre a opaca e enganadora beleza dos vícios.

Ademais, o projeto confessional não é somente uma terapia, mas também uma ascese para a alma, pois se trata de um exercício voluntário que se depara com o amargor em sua prática (Agostinho 1, II, 1), mas que, não obstante, deve prosseguir. Como o princípio do desvio foi a aversão da vontade, também nada mais natural que ela se esforce no retorno, para que aprenda a desejar a verdadeira doçura.

3. Episódio do furto das pêras: Os elementos de um ato imoral

Neste ponto, podemos passar a uma análise mais detida do episódio do furto das pêras. Trata-se de um episódio simples, no qual Agostinho e alguns companheiros roubam uma porção de pêras de um jardim vizinho, e depois as lançam aos porcos. Porém, como já foi visto, a significação conceitual do texto das *Confissões* não está apenas na letra, mas no espírito que convida seu leitor à introspecção. No caso do texto em questão parece ser possível estabelecer vários níveis de trabalho conceitual. Ao menos dois nos são claros: uma análise dos elementos constitutivos de um ato imoral em geral; e, sobreposta a essa análise, uma reconstrução da cena do primeiro pecado, o furto do fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal. Assim, Agostinho atribui a seu delito juvenil uma atrocidade maior do que aos crimes de Catilina, grande vilão da república romana. O que possa significar tal atribuição deixaremos para outra oportunidade; aqui nos interessam os elementos presentes num ato imoral.

a) a presença da lei da ordem:

“Sem dúvida, Senhor, a tua Lei pune o furto, e também, a lei escrita no coração humano, a lei que nem sequer a própria iniquidade consegue apagar: que ladrão suporta com paciência outro ladrão?” (Agostinho 1, II, 9).

No segundo livro das *Confissões*, a voz divina ocupava o lugar que, em geral, é o da luz na obra de Agostinho. Assim a metáfora se mantém. Quer Deus seja compreendido como a voz que quer guiar o homem, quer seja a luz que quer iluminar seu caminho, em ambos os casos o homem está, ou por surdez ou por cegueira, incapacitado de percebê-lo. Agora ambas as imagens aparecem unidas: há, pois, uma lei gravada no coração humano. Ora, o que é uma palavra escrita senão um signo visível de um signo audível? A presença dessa Lei, portanto, enseja uma reflexão sobre a doutrina da *Iluminação trinitária* em Agostinho, porém não nos cabe aqui uma análise exaustiva, mas sim um rápido panorama.

Segundo a tese de doutoramento de Cristiane Abbud, Deus-Trino é luz, e sua ação sobre o homem é a iluminação. Iluminação de seu ser (o Pai), de seu pensar (o Filho, verbo) e do seu querer (o Espírito), correspondendo respectivamente a uma iluminação ontológica, intelectual e moral do homem. Donde a *existência sábia e feliz* consistir para o homem em sua *adesão* a Deus-Luz. Interessa-nos, no entanto, enfatizar que o característico da iluminação moral é a presença dessa Lei na consciência moral do homem. É por meio dela que Deus o convida a ordenar suas ações: a luz de Deus, que é imutável vontade, é para a vontade cambiante do homem a Lei do amar (Agostinho 6, XX, 7).

Analisemos mais detidamente essa presença da Lei no coração do infrator. Primeiramente, tal permanência é necessária, pois de que outro modo ele poderia saber que comete um crime senão pela consciência da Lei? E, de fato, ele é consciente de seu crime, pois por que o praticaria à surdina senão pelo receio da pena imposta pela mesma Lei? Enfim, *“só se conhece o pecado através da Lei”* (Cf. Rom. 7,7). Entrementes, o conhecimento do bem deveria implicar uma ação moral. Desse modo, a questão é reposta: como pode o infrator conhecer a Lei natural, e ainda assim agir mal?

Para responder a esse dilema será necessário reconstruir a questão, tendo em vista a *condição patológica* do homem. Voltemos à imagem do homem ensurdecido. Em sua dissolução, ele não possuía nenhuma consciência da existência de Deus, por isso mesmo após sua conversão dirá: “ensurdecera, e Tu calavas”. Por conseguinte, o problema para o infrator não é a ausência da Lei, mas a falta de um referencial a partir do qual possa exercer seu julgamento. Segundo Gilson:

“Ao submeter-se à sabedoria, o pensamento se ordena para seu fim; por isso ele se torna capaz de ordenar para ela as ações do homem e de lhes conferir seu caráter de moralidade. (...) o primeiro efeito desse desenvolvimento inicial é que, a partir de então submetido à ação reguladora das idéias, o pensamento julga tudo do ponto de vista de Deus” (Gilson 10, p. 243).

Para aprofundar o sentido dessa falta de referência para o julgamento, vale atentar para uma curta citação ao salmo 63: *“o justo se alegrará em Iahweh”* (Trad. da *Bíblia de Jerusalém*, Sl 63,11). Lendo-o completamente, percebe-se que se trata de um pedido de auxílio divino face às conspirações dos maus. Estes dizem em seu coração: *“Quem é que nos verá”* (Sl 63,6); o comentário de Agostinho a este versículo esclarece bem a situação do infrator: *“Vê o que sucede à alma do malvado: afasta-se da luz da verdade, e como não vê a Deus, pensa que Deus também não a vê”* (Agostinho 7, 63, 12).

Mesmo sem poder ver a criação do ponto de vista de Deus, não obstante o infrator pretende julgá-la, e o faz a partir de si mesmo, isto é, da particularidade. Não é por outro motivo que o ladrão não suporta ser roubado, senão porque julga de seu ponto de vista, e não suporta para si o que inflige aos outros. Ao que parece, um dos pecados do infrator é contra a lógica, é não respeitar a lei de não-contradição⁵. Mais uma vez a metáfora do surdo mostra sua precisão: o infrator, de fato, não escuta seus próprios juízos.

Não é sem motivo que a cidade dos pecadores seja designada como Babilônia, afinal se trata de um verdadeiro caos público.

Como o objetivo central desta pesquisa é compreender como vida social e primado da interioridade podem ser harmônicos num mesmo pensamento, então é importante marcar que a solução desse desafio se inicia aqui. Ora, o homem não deve julgar apenas o mundo a partir do ponto de vista de Deus, mas a si mesmo também, isto é, ele deve renunciar a si mesmo e às relações que institui com o mundo. Dessa forma, parece possível começar a pensar um ser que, mesmo amando a um outrem, permanece em isolamento: amando do ponto de vista de Deus, o homem ama a todos como iguais, e assim não se apega especialmente a ninguém⁶.

b) a Soberba e a Cobiça:

A posição do pecador face ao mundo oferece uma oportunidade de aprofundar a reflexão sobre sua relação com a exterioridade.

O homem fracassa quando pretende fruir, ao invés de usar, a multiplicidade criada. É bem verdade que a multiplicidade possui o seu deleite, *todavia não é necessário afastar-se de Deus, de sua lei e verdade, para*

possuí-las (Agostinho 1, II, 10). Basta saber *utilizar da belezas das criaturas* (Agostinho 1, II, 10) para a fruição de Deus. E para tanto, isto é, para manter-se na Lei e Verdade de Deus no uso da multiplicidade sensível, basta julgá-la do ponto de vista de Deus, reportando cada coisa à sua relação mimética com a unidade. É, pois, a harmonia de todas as coisas, mesmo as mais ínfimas, que constitui a própria beleza da vida humana (Agostinho 1, II, 10). Contudo, se o homem perde o referencial divino e julga a multiplicidade a partir de sua própria particularidade, então ele peca (Agostinho 1, II, 10).

Logo, se para a fruição de Deus todas as coisas são úteis por sua beleza, para o ato imoral interessa apenas a relação do indivíduo com o objeto desejado. No caso do delito juvenil de Agostinho, por exemplo, não lhe interessava o fato de já possuir pês mais belas e saborosas que bem poderiam cumprir sua função para a alimentação do corpo; importava-lhe unicamente o fato de não possuir aquelas pês em específico. Pouco lhe interessavam, inclusive, o sabor e a beleza das pês que roubara.

Entretanto, o delito juvenil de Agostinho parece se enquadrar numa categoria especial de crimes, em virtude de sua completa gratuidade. De forma geral, o criminoso se importa sim com o deleite do objeto roubado. O ato imoral lhe interessa, ao menos, como algo de útil para um fim torpe qualquer.

Com efeito, ao desejar as coisas do mundo fora de sua relação com o universal, o homem as institui sob uma nova valoração, a do seu interesse particular. Como comenta Hannah Arendt, ao amar a criatura em lugar do criador, o homem, que é também uma criatura, concebe a sua essência como autônoma da essência divina. Além disso, tem o objeto, agora revalorado por seu desejo, como uma espécie de criatura sua. Desse modo, torna-se mais claro qual havia sido o seu objetivo ao deixar o colóquio com Deus: não apenas distanciar-se, mas inverter sua posição na relação, isto é, assumir a condição de criador (Arendt 9, p. 108). Porém:

“Perversamente te imitam todos aqueles que se distanciam de ti e se levantam contra ti. Mas, imitando-te, mesmo assim mostram que tu és o criador de toda a natureza e, por isso, não há onde alguém se afaste totalmente de ti.”
(Agostinho 1, II, 14)

Ou seja, a ação da criatura é necessariamente, como já dito, mímese da ação do Criador. Enfim, o projeto de igualar-se ao Criador fracassa, por completa falta de criatividade. O pecador não foi capaz nem mesmo de pensar uma nova forma de conduzir sua vida, uma que se amparasse em parâmetros

completamente outros, mas foi capaz apenas de imitar os atributos que pertenciam a Deus, tornando-se, assim, uma mera paródia do Criador.

Acompanhemos, por meio de uma leitura atenta do décimo terceiro parágrafo, a construção da imagem do soberbo como paródia dos atributos divinos. Cumpre atentar também como, na imagem do pecador, já se acha o negativo do homem virtuoso. No entanto, antes de passar à leitura, é importante ressaltar que Agostinho constrói diversos pequenos paradoxos no parágrafo em questão, que podem passar despercebidos em virtude de uma figura de estilo recorrente: a parataxe. Essa figura consiste na omissão das conjunções coordenativas. Vejamos:

Assim, “*a soberba imita a excelência (celsitudinem)*” (Agostinho, 1, II, 13), isto é, soberbo é aquele que se *alegra*⁷ na falsa posse de sua própria existência como um bem supremo. Por outro lado, a *ambição* (*ambitio*) *procura a honra e a glória*, ou melhor, a ambição deseja aquilo que o soberbo crê possuir. Ademais, a soberba e a ambição se opõem também em sua relação com a alteridade. Enquanto a soberba expressa um ar de auto-suficiência que parece dispensar a opinião alheia, a ambição quer justamente esse reconhecimento por parte de seus pares, a honra e a glória. Entrementes, Deus sim é excelso e, concomitantemente, o único que merece honra e glória. Em outros termos, Deus é auto-suficiente e, não obstante, merece todo o reconhecimento de sua criatura.

Os atributos divinos relacionados aos vícios, elencados por Agostinho no parágrafo treze do segundo livro, não são aleatórios. Eles revelam a incapacidade de uma representação completa da divindade por parte da miséria humana. O homem é, pois, incapaz de compreender plenamente como Deus pode ser ao mesmo tempo: excelso e glorioso; poderoso e amoroso; onisciente e simples; sempre em repouso e plenamente saciado; doador de todos os bens e possuidor de tudo; juiz da vingança e seguro.

Ademais, não é a imagem de Deus que é pervertida, mas a própria imagem do homem. Assim, por detrás dos quatorze vícios do pecador se escondem as sete virtudes do homem, uma virtude para cada par de vícios que se opõem. A atenção aqui para a citação bíblica é fundamental. Contra a soberba, Agostinho afirma que *Deus é o único excelso*; trata-se de uma citação concomitante do livro de Jó (Jó 36,22) e do salmo setenta e sete (Sl 77,35). Na passagem de Jó, encontra-se um hino à sabedoria onipotente de Deus; o Salmo, por sua vez, narra ao povo, que esquecerá seu passado, a ação de Deus na história de Israel. Na primeira passagem Deus é percebido por meio da ordem na criação, na segunda pela revelação, e em ambas convida o homem

à virtude da fé. Portanto, entre crer-se excelso ou querer ser honrado pelos homens, a fé possibilita uma visão do verdadeiro ser excelso e glorioso, que é Deus, e propõe ao homem a humildade.

Com a crueldade, o homem deseja ser temido por seu poder, com as carícias deseja ser desejado. Por um lado, quer obter seu reconhecimento esmagando o próximo na escravidão; de outro esmaga a si mesmo, escravizando-se ao desejo alheio. Mas Deus é onipotente e, ainda assim, amoroso, nem escraviza alguém tampouco se escraviza a algo, e convida o homem, pela virtude da caridade, a ordenar suas relações com seus pares.

Deus é onisciente e simples, o pecador é curioso ou ignorante. No entanto, pela virtude da prudência, o homem pode discernir entre o bem e o mal, e esse conhecimento lhe é o mais útil.

Pela preguiça, alegra-se com um repouso; pela luxúria, alegra-se com sua saciedade. Porém, o repouso do preguiçoso é sempre atormentado por afazeres, ou então pelo fastio do nada fazer; a saciedade da luxúria não permanece mais que um instante. Deus, no entanto, é em repouso e plenamente saciado. O homem, por sua vez, é convidado pela virtude da *esperança* a aguardar pela verdadeira satisfação de seu desejo.

Pródigo, o homem distribui seus bens sem notar que são finitos. Avaro, tudo deseja. Como Deus que tudo dá e tudo possui. Falta ao pecador temperança para refrear seus desejos imoderados de possuir ou dispensar bens.

A inveja é uma tristeza pela excelência de outrem. Se o soberbo se alegra consigo mesmo e o ambicioso deseja que os outros por ele se alegrem, o invejoso se entristece ou pelo talento ou pela glória alheia. Há certo parentesco entre a inveja, a ambição e a soberba; todas são formas de imitar a excelência ou a glória divina. Quanto à ira, ela é uma tristeza pela ofensa sofrida. Todavia, Deus é o justo juiz da vingança; por outro lado, do que se vingar se sendo excelente é também seguro? Contra ambos os vícios, ao homem cabe exercitar a justiça que atribui a cada um o que lhe é devido.

Por fim, restam o temor e a tristeza. Ora, o que pode temer ou entristecer um Deus que é seguro? Ao homem cabe a virtude da fortaleza.

Construída a tabela, atentemos agora a algumas observações. Antes questionávamos o valor do esforço confessional, e qual seria a utilidade dessa análise da feiúra para a contemplação da beleza. Primeiramente, a *confissão de nossa miséria* é igualmente momento para nossa *confissão de louvor*⁸. Outrossim, espera-se que o leitor das *Confissões* descubra um novo ponto a partir do qual deve se julgar, a partir do ponto de vista de Deus, isto é, o leitor é convidado a *confessar a fé*⁹.

Ademais, como a confissão da miséria humana não possui qualquer tom de derrotismo, visto que foi possível encontrar uma imagem, mesmo que negativa, do homem virtuoso, então a meditação parece muito mais tender à superação da miséria.

c) útil para a fruição do nada...

“...não desejando alguma coisa por indecência, mais a própria indecência”
(Agostinho 1, II, 9)

O que é peculiar no delito juvenil de Agostinho é sua completa gratuidade. Gratuidade essa que produz um paradoxo: o delito foi desejado, mas nada foi fruído, tampouco o ato lhe foi útil para algo, isto é, houve um desejo, mas nenhum objeto ou fim, exceto a própria existência do delito. Ademais, o delito de Agostinho possui um caráter originário, que deve ser pensado dentro do quadro da soberba: trata-se de um desafio à onipotência divina ordenadora do universo; do prazer de agir contra a Lei para desafiar o Legislador.

Agostinho comentará depois que esse ato surge de uma vontade de rir (Agostinho 1, II, 17). Ora, o que provoca o riso senão a presença de uma contradição? No caso, o que provoca o coração de Agostinho para o delito é o fato de não esperarem tal atitude dele; esta é a contradição: fazer o que ninguém espera. Ora, mais uma vez temos um homem à guisa de Deus, buscando fazer novo, o inaudito.

Entrementes, o fracasso já era mais que evidente, pois como poderia ser feliz aquele que frui o nada? Ora, que outra escolha possuía o soberbo ao recusar-se a aderir à unidade divina, e ter retirado os objetos sensíveis de sua relação com a beleza (Agostinho 1, II, 12), senão aderir ao nada?

Importa marcar, também, o redobro da ação do pecador, ele rouba por roubar, nada fruindo com isso. Há aqui uma espécie de trindade imperfeita: o pecador, o delito, o nada. Tal trindade manca já nos apresenta um negativo da trindade virtuosa do amor: o amante, o amado, o amar.

4. Conclusão

Portanto, os elementos de um ato imoral são: a presença da lei aplicada a partir da particularidade; uma vontade pervertida que institui seu próprio mundo; uma fruição do nada que a ninguém satisfaz.

À guisa de conclusão, o que mais expressar senão, semelhantemente à conclusão do próprio livro II, o desejo de ver todos esses “nós tão retorcidos”

desfeitos e explicados? O que será possível somente com a continuação desta pesquisa.

Notas

1. *Arendt, H.* Le concept d'amour chez Augustin, essai d'interprétation philosophique. p. 122.
2. Os homens se dividem em dois grandes grupos: os felizes (antes da queda e depois da redenção) e os míseros (humildes ou soberbos).
3. Ver. Madec, G. *In te supra me*, Le sujet dans les Confessions de saint Augustin. p. 53
4. Sobre ambos os tópicos ver: Novaes, M. Vontade e Contravontade.
5. Starnes, C. Augustine's conversion. p. 38.
6. Arendt, H. Idem. p. 122.
7. Utilizaremos o quadro das paixões fundamentais da alma para a definição dos vícios humanos: a alegria, que é o movimento da alma diante do bem presente; o desejo, que é o movimento da alma face a um bem futuro; o medo, que é o movimento da alma em vista de um mal possível; e, por fim, a tristeza, que é o movimento da alma diante da presença de um mal (ver Agostinho 4, XVI, 6).
8. "Que retribuirei ao Senhor, por a minha memória recordar estas coisas e minha alma não temer por isso? Amar-te-ei, Senhor, e dar-te-ei graças e confessarei o teu nome, porque me perdoaste tantas obras más e infames." (Agostinho 1, II, 15).
9. "Aquele que, chamado por ti, seguiu a tua voz e evitou aquelas coisas... deve amar-te tanto, ou ainda mais... vê que também graças a ele não foi enredado nas enfermidades igualmente grandes dos seus pecados." (Idem, ibidem)

Referências Bibliográficas

1. AGOSTINHO. *Confissões*. Trad. de A. do Espírito Santo, J. Beato e M. C. Castro-Maia de Sousa Pimentel. Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, Lisboa, 2001.
2. _____. *Confessions II, commentary on Books 1-7*. O'Donnell, J.J. Oxford: Oxford University Press, 1992.
3. _____. *Diálogo sobre a Ordem*. Trad de P. O. Silva. Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 2000.
4. _____. *A Cidade de Deus*. São Paulo: Vozes, 2000.
5. _____. *A doutrina Cristã*. Trad. de Ir. N. A. Oliveira, csa. São Paulo: Paulus, 2002.
6. _____. *Contra Faustum Manichaeum libri triginta tres*. In: col.: "S. Aurelii Augustini Opera Omnia", Patrologia latina 42.
7. _____. *Comentário aos salmos*. Trad. Monjas Benedictinas do mosteiro Maria Mãe de Cristo, Rev. de H. Dalbosco. São Paulo: Paulus, 1997.

8. ABBUD, C. N. *Iluminação trinitária em santo Agostinho*. Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de Filosofia da FFLCH - Universidade de São Paulo, 2007.
9. ARENDT, H. *Le concept d'amour chez Augustin, essai d'interprétation philosophique*. Trad. A. S. Astrup. Payot & Rivages, 1999.
10. GILSON, É. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Trad. Cristiane Abbud. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2007.
11. MADEC, G. *Le Dieu d'Augustin*. Paris: Cerf, 2000.
12. _____. "In te supra me", Le sujet dans les Confessions de saint Augustin. In: *Revue de l'Institut catholique de Paris*, nº 28, 1988.
13. NOVAES, M. *A razão em exercício: estudos sobre a filosofia de Agostinho*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007.
14. _____. Vontade e contravontade. In: *O Averso da Liberdade*. Adauto Novaes (Org.). São Paulo: Cia das Letras, 2002.
15. STARNES, C. *Augustine's Conversion: a guide to the Argument of Confessions I-IX*. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 1990.